Irénikon

Nestorius, histoire et doctrine (*suite*), par A. de Halleux • Dorothée de Gaza et Benoît de Nursie, par N. Egender • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie • Livres reçus.

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXVI 2me trimestre 1993

Éditorial

On trouvera dans cette livraison la seconde partie de l'article du P. André de Halleux sur Nestorius. Il a été préparé pour une réunion du Conseil des Églises du Moyen Orient (CEMO) qui devait examiner la candidature de l'Église assyrienne de l'Orient, appelée aussi Église nestorienne. Nos lecteurs verront que, si la personne de Nestorius mérite un respect qui, malheureusement, ne lui a pas toujours été accordé, sa doctrine n'était pas toujours à la hauteur de ses intentions. Sa foi était orthodoxe, si on en replace certaines expressions inquiétantes dans le contexte de la christologie antiochienne. Il reste que sa systématisation christologique exprimait mal sa foi authentique dans le Christ. Toutefois le P. de Halleux déclare à juste titre que ni Nestorius ni l'Église assyrienne n'ont jamais professé l'hérésie dite «nestorienne». Il propose, dès lors, d'accorder à cette Église la même «économie» que Jean d'Antioche avait promise aux objecteurs de conscience de son patriarcat, en n'exigeant d'elle aucun anathème de Nestorius comme un préalable au dialogue.

Au CEMO appartiennent désormais toutes les Églises de cette région, des Orthodoxes byzantins et préchalcédoniens aux Églises catholiques orientales et latine et aux diverses Églises protestantes. Mais cette candidature s'était toujours heurtée jusqu'à présent à l'opposition irréductible de certains «cyrilliens» qui tiennent que les membres de cette Église assyrienne ne sont pas chrétiens. À la lettre il est exact que toutes les Églises membres du CEMO reçoivent en principe le Concile d'Éphèse et, par conséquent, la formulation cyrillienne de la foi christologique. Les grandes Communions issues de la Réforme reçoivent elles aussi, en effet, Éphèse et, bien sûr, Chalcédoine. La christologie n'est donc pas entre toutes ces Églises, aussi diverses soient-elles,

une difficulté insurmontable, et par là elles sont toutes «chrétiennes» au sens littéral du terme, c'est-à-dire qu'elles tiennent la même foi en la personne du Christ. L'Église assyrienne de l'Orient ne serait-elle pas dans ce cas?

Ce serait un paralogisme que de le prétendre. La haute spiritualité que le monachisme dit «nestorien» a développée au cours des siècles et qui présente tant de traits communs non seulement avec celle de Byzance, mais encore avec celle des Églises que l'on qualifiait autrefois de «monophysites», est là pour obliger à reconnaître que la foi au Christ que manifeste cette tradition spirituelle et ecclésiale est bien identique à la nôtre, malgré des formulations qui peuvent parfois nous déranger. Le P. de Halleux l'a montré ici pour Nestorius. On pourrait faire une démonstration semblable pour les écrivains spirituels dits «nestoriens».

Or, cette Église assyrienne de l'Orient, marquée par tant de siècles d'épreuves et de martyres, cherche aujourd'hui avec conviction à renouer avec les Églises dont elle est séparée depuis des siècles par des anathèmes. Elle est certainement prête à signer des déclarations christologiques du genre de celles qui ont permis aux Églises orthodoxes orientales et byzantines, à l'Église catholique et à d'autres Églises de reconnaître qu'elles étaient fondamentalement d'accord sur la foi au Christ, sans que cela implique pour autant le reniement de leurs propres docteurs et de leurs formulations. S'il est vrai que la doctrine de saint Cyrille reste pour toutes les Églises chalcédoniennes comme pour celles appelées autrefois «monophysites» la référence par excellence de l'expression de leur foi, cette foi elle-même peut recevoir d'autres formulations acceptables lorsqu'elle sont correctement expliquées et du moment qu'elles ne contredisent pas l'intention qui a fait canoniser les formulations cyrilliennes. En acceptant de dire que la Vierge Marie est réellement Mère de Dieu au sens où l'a défini le Concile d'Éphèse l'essentiel est acquis. Nous ne pouvons que vivement souhaiter qu'une telle déclaration publique soit faite par l'Église assyrienne de l'Orient.

Nestorius

Histoire et Doctrine

II. Doctrine

Pour apprécier équitablement la doctrine de Nestorius, il faut se garder de prendre à la lettre les accusations de ses adversaires. Dans le feu de la polémique, les positions doctrinales d'un des deux partis ne paraissaient hérétiques à l'autre que parce que chacun les jugeait à partir de ses propres présupposés et selon sa propre logique. Tandis que Cyrille croyait apercevoir l'adoptianisme de Paul de Samosate dans les homélies de Nestorius, les Antiochiens dénonçaient dans les «chapitres» cyrilliens le monophysisme d'Arius et d'Apollinaire. Il y avait là un double malentendu, issu de l'ignorance et de la méfiance mutuelles.

L'artificialité de ces réductions à l'hérésie ressort d'ailleurs de l'étonnante conversion dont témoigne la réconciliation de 433. Cyrille reconnaît maintenant «la foi des Écritures inspirées et de la tradition des saints Pères» dans un formulaire antiochien contenant les expressions qu'il avait condamnées chez Nestorius: «homme complet», «deux natures», «temple assumé», «division des appellations concernant les deux natures» (V 127, 5-6). Et cette reconnaissance convainc la plupart des orientaux de ce qu'ils se trouvent désormais unis avec Alexandrie «dans un seul et même sentiment, selon la vraie règle des Évangiles» (A 119, 1-3). Or il se fait que la profession antiochienne désormais reconnue comme orthodoxe par Cyrille exprimait également la foi de Nestorius, même si toutes les formules christologiques de celui-ci n'étaient pas à la hauteur de sa conviction foncière.

3. *Une foi orthodoxe*

Relisons tout d'abord sans préjugé les pièces de l'accusation. La réponse de Nestorius à la deuxième lettre de Cyrille,

réponse que les juges d'Éphèse estimèrent opposée à la foi de Nicée (V 47), présente une interprétation antiochienne, philologiquement correcte, du deuxième article du symbole: les noms communs «un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu», y précèdent les noms qui sont propres, respectivement, à la «théologie» et à l'«économie» (V 5, 3). Que cette interprétation n'ait rien de théologiquement erroné, Cyrille lui-même en témoignera en acceptant de compléter son quatrième «chapitre» par une distinction entre les noms christologiques communs et ceux qui sont propres à chacune des deux natures (V 127, 5-6).

Les extraits éphésiens d'un des «livres blasphématoires» de Nestorius contiennent des formules effectivement inquiétantes: «La Vierge Mère du Christ n'a pas engendré le Fils de Dieu, mais elle a engendré l'humanité, qui est Fils à cause du Fils conjoint» (V 60, 1); «À cause de celui qui porte, je révère celui qui est porté. (...) Je sépare les natures, mais j'unis l'adoration» (V 60, 8 et 15). Toutefois, un jugement équitable demande de remettre ces expressions d'apparence «divisive» dans le contexte de la christologie antiochienne préchalcédonienne et de les comprendre en fonction de la polémique anti-apollinariste. Malgré son choix tendancieux, le florilège antinestorien n'en atteste d'ailleurs pas moins que Nestorius se défendait de «dogmatiser deux Fils» (V 60, 9).

Dans une autre affirmation rapportée comme scandaleuse par l'un des deux témoins à charge au procès d'Éphèse, l'accusé avait dit: «Il ne faut pas attribuer à Dieu l'allaitement ni la naissance à partir d'une vierge (...) Il ne faut pas dire que Dieu a été âgé de deux ou de trois mois» (V 53). Mais Nestorius lui-même allait s'expliquer sur le sens de son propos en faisant interpeller le témoin par son juge: «Est-ce comme quelqu'un qui ne dit pas que le Christ est Dieu que (le prévenu) t'a dit que le Christ est âgé de deux ou de trois mois? ou est-ce en confessant que le Christ est Dieu, mais que ce n'est pas en tant que Dieu qu'il naquit et devint âgé de deux et de trois mois, (...) comme si sa propre essence s'était changée en l'essence de l'homme?» (LH 122).

Mais qu'en est-il de l'accusation majeure, celle qui déclencha le «scandale œcuménique» (V 2, 3), à savoir l'opposition de Nestorius au nom de la «Mère de Dieu»? Il convient de ramener cet «épouvantail» (Socrate, h.e., 7, 32) à ses justes proportions. Les antécédents patristiques de l'appellation «θεοτόκος» étaient loin de lui avoir assuré une consécration universelle. Faute d'un équivalent latin précis, elle devait encore être expliquée au public occidental après le concile d'Éphèse (cf. P 20-23). Avant 428, elle ne se rencontre pratiquement pas dans l'abondante production littéraire de Cyrille, tandis qu'elle se trouve au moins une fois dans une homélie de Nestorius (LH 345, 7-8). Et même au plus fort de la controverse, l'archevêque d'Alexandrie conserve son usage d'appeler simplement Marie «la Sainte Vierge».

Nestorius ne s'opposa jamais qu'à la seule exploitation du titre «Mère de Dieu» dans un sens «manichéen» ou «apollinariste», comme on le soupçonnait, à tort ou à raison, chez certains des dévots de l'expression à Constantinople (HL 91-92; antinestorien de la première heure, Eutychès le lisait dans le ps.-Jules, cf. ACO, II, 2, p. 37, 12). Au reçu de la sentence romaine et alexandrine, l'accusé céda aux conseils de modération que lui prodiguait Jean d'Antioche, en déclarant, dans une homélie: «La Sainte Vierge est Mère de Dieu (...) parce que le Temple créé en elle par l'Esprit Saint était uni à la divinité» (C 78; cf. aussi sa lettre au pape Célestin, P 55). Cette explication revient pratiquement à celle du formulaire antiochien dont Cyrille lui-même allait reconnaître l'orthodoxie: «La Sainte Vierge est Mère de Dieu parce que Dieu le Verbe (...) dès la conception, s'est uni le Temple assumé d'elle» (V 127, 5).

Le refus, tout relatif on le voit, d'une expression ancienne de la maternité divine ne dérivait donc pas, en l'occurrence, d'une christologie adoptianiste. Loin de prétendre que le Christ aurait été engendré d'abord comme un homme ordinaire dans lequel le Verbe serait venu résider par la suite (V4, 4), Nestorius partait, avec toute la tradition chrétienne,

du symbole de Nicée, suivant lequel c'est le Fils, né du Père avant tous les siècles, qui s'est incarné et inhumané pour nous et pour notre salut (V 5, 3). Il est donc erroné de se représenter la sotériologie nestorienne comme si les actes et les souffrances méritoires de l'homme Jésus l'avaient constitué dans sa filialité divine. Chez Nestorius, l'incarnation conserve la priorité absolue dans le «divin échange»: «Dieu le Verbe s'est inhumané pour rendre l'humanité image de Dieu en lui et pour la renouveler dans la nature même de son humanité» (LH 188).

Ce que Nestorius refuse, avec tous les théologiens antiochiens, c'est que, chez le Christ, «les propriétés de la chair montent dans l'essence de Dieu (...) pour que celui-ci souffre en subissant les souffrances du corps (...) sans opérer les opérations humaines, ni par la volonté de l'âme, ni par l'intelligence humaine (... mais en les opérant uniquement) par l'intelligence et par la volonté de Dieu» (LH 185). C'est la prise au sérieux de l'humanité du Verbe incarné, consubstantielle à la nôtre et complète, qui entraîne, chez Nestorius comme chez les autres antiochiens, une insistance sur l'obéissance du second Adam, dont la victoire sur Satan répare la désobéissance du premier (LH 161-162). La médiation humaine du Christ est ici comprise comme active, mais aussi comme assumée dans la personne divine du Fils.

Avec la tradition antiochienne, Nestorius interprète le «devenir chair» de Dieu le Verbe comme son «inhabitation» dans «le Temple de son corps» (Jn 1, 14 et 2, 19), ou comme la «prise de la forme du Serviteur» (Ph 2, 7), c'est-à-dire d'un homme comme nous. En effet, l'application du terme «devenir» à la nature du Verbe entraînerait, selon cette tradition, la mutabilité et le caractère créé du Fils, c'est-à-dire deux des erreurs condamnées par l'anathème de Nicée (LH 214-215; 222). Nestorius utilise également l'image christologique antiochienne du vêtement, conformément à une vénérable tradition syriaque, admirablement exploitée par Éphrem et qui s'est inscrite jusque dans l'ancienne version du symbole de Nicée, où le grec «σαρκωθέντα» était rendu par *lbeš pagrā*, c'est-à-dire: «il revêtit un corps».

En disqualifiant ce vocabulaire et ces métaphores, qu'il avait pourtant repris à son maître Athanase pour les utiliser sans le moindre scrupule jusqu'en 428, Cyrille a regrettablement appauvri le patrimoine christologique de l'Église universelle. Il est vrai qu'il s'y crut de bonne foi obligé par des pseudépigraphes apollinaristes présentés sous l'autorité d'Athanase lui-même, ou sous celle de Félix et de Jules de Rome (A 24, 65-67; V 54, 7-8; le véritable Athanase avait encore parlé du Verbe de Dieu «dans l'homme», ce que l'auteur anonyme de la recension courte de son traité sur l'incarnation, 17, 4, a corrigé en «dans le corps»). Malgré toute sa grandeur, la christologie alexandrine ne représente qu'une approche partielle du mystère de l'incarnation. Il faut éviter de la confondre, dans ce qu'elle a de particulier, avec la tradition apostolique elle-même, dont la christologie antiochienne préserve, malgré ses insuffisances, d'autres aspects complémentaires et tout aussi authentiques.

Pour la même raison, on peut également regretter que Cyrille ait jeté la suspicion sur l'expression christologique de la «conjonction (συνάφεια)» en la réduisant à l'expression d'une simple union morale (V 6, 12, 3 et 11), alors que les Pères cappadociens l'avaient utilisée en théologie trinitaire pour désigner la communion des hypostases divines dans l'unique essence. Nestorius s'explique clairement sur ce point: «Je ne dis pas la conjonction par amour et par proximité, comme l'ont ceux qui sont distants et qui sont unis par l'amour et non point par les essences. Et ce n'est pas non plus par égalité d'honneur et par l'autorité que j'ai dit l'union» (LH 277). Si étroite est pour lui l'union des deux natures qu'afin de montrer que par elle «la chair est Fils et Dieu le Verbe est la chair», il lui applique le type du buisson ardent (Ex 3, 2): «Le feu était dans le buisson; et le buisson était feu et le feu était buisson; et il n'y avait pas deux buissons ni deux feux, parce que les deux étaient dans le feu et les deux dans le buisson» (LH 141; cf. 138). Cyrille et Sévère d'Antioche lui-même n'ont pas parlé autrement de cette «périchorèse» avant la lettre (cf. le Philalèthe de Sévère, CSCO 134, p. 142)!

Ainsi éclate l'inconsistance de l'accusation de diviser le Christ, que Nestorius reproche à Cyrille de lui avoir imputée: «Il me calomnie en mentant, comme si je disais deux Fils. Et même ce qu'il a produit contre moi le crie, soit à partir de mes lettres, soit à partir de mes homélies, qu'ils ont découpées» (LH 280). «Celui qui dit, dans l'union, un Fils, un Christ, un Seigneur, comment peut-il, en séparant, dire à part un Fils, Dieu, et un (autre, l'homme), et dire ainsi deux Fils?» (LH 140). «Les natures sont deux, Dieu et l'homme, mais les Fils ne sont pas deux. Car autre et autre sont les (natures) à partir desquelles existe notre Sauveur, mais il n'est pas un autre et un autre» (LH 190). Ce n'est pas par hasard que Nestorius reprend ainsi une distinction célèbre de Grégoire le Théologien. La première lettre à Clédonius se trouvait longuement citée dans le florilège patristique d'Éphèse (V 54, 14). Aussi le condamné objectera-t-il à ses juges qu'ils lui rendaient involontairement témoignage par les paroles mêmes à l'aide desquelles ils croyaient réfuter les siennes (LH 194-196; 213; 217).

Il semble donc que l'on ne puisse suspecter l'intention foncièrement orthodoxe de la foi christologique de Nestorius. Elle répond en substance à la tradition apostolique, condensée dans le symbole de Nicée, de l'union inconfuse de la divinité et de l'humanité dans l'unique Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné. Nestorius rend compte de cette foi avec des images et des concepts familiers à la tradition antiochienne (et que l'on rencontre aussi chez d'autres Pères du IV[e] siècle, alexandrins y compris). Son approche rationnelle et apologétique du mystère le rend allergique à toute expression paradoxale de la kénose et de la médiation divines. Une crainte probablement excessive de la confusion et du théopaschisme lui fait souligner la distinction plutôt que l'unité du Christ, et cette insistance «dualiste» prend volontiers chez lui la forme oratoire et polémique d'affirmations et de négations apparemment «divisives». C'est alors que les facteurs non théologiques signalés plus haut viennent transformer en hérésie des formules imprudentes ou provocantes, avant qu'ils n'empêchent d'inclure le condamné

d'Éphèse dans la réconciliation de Cyrille avec Jean d'Antioche.

4. *Une christologie insatisfaisante*

Reste à examiner la manière dont Nestorius s'est servi des termes «nature», «hypostase» et «personne» pour traduire en langage théologique sa foi dans l'union inconfuse du Christ. Certains prétendent aujourd'hui qu'il se serait montré en ceci le plus grand théologien de son temps. Il aurait, notamment, préfiguré la formule christologique chalcédonienne: «Je confesse l'union inséparable des deux natures en une personne» (LH 142). Pareil jugement est sans doute excessif, car les données de la question sont sensiblement plus complexes.

Nestorius oppose les «deux natures» à la notion cyrillienne de l'«union naturelle» (V 6, 12, 3). Apollinaire, qui est le créateur de la formule de l'«une nature du Verbe incarnée», avait établi en principe que deux êtres complets ne peuvent devenir un. En conséquence, il avait choisi pour modèle christologique «la composition de type humain»: de même que l'une nature humaine est composée par les parties incomplètes (de l'intellect), de l'âme et du corps, ainsi dans l'une nature du Christ le Verbe divin se compose avec le corps humain, dans lequel il tient lieu de l'âme (ou seulement de l'intellect); ainsi peut-il opérer la divinisation de notre humanité par l'instrument de sa propre chair, dont il subit les souffrances (LH 162).

Tel est l'apollinarisme que Nestorius croyait encore apercevoir, bien à tort, chez Cyrille d'Alexandrie, en l'interprétant suivant sa propre logique antiochienne. «L'union naturelle se fait par composition en une nature. De même que l'âme et le corps forment une nature de l'homme, ainsi Dieu le Verbe aussi s'est uni à l'humanité» (LH 142). Or «dans la composition naturelle, il apparaît qu'aucune des natures à partir desquelles elle existe n'est complète, mais (qu')elles ont besoin l'une de l'autre pour être et subsister, de même que le corps a besoin de l'âme pour vivre (...) et que l'âme a besoin du corps pour sentir» (LH 268).

Selon Nestorius, l' «union naturelle» du Verbe incarné serait donc «nécessaire» et non «volontaire», c'est-à-dire qu'elle soumettrait Dieu à la souffrance comme par une propriété naturelle (LH 158). «Chacune des choses qui sont unies dans l'union naturelle sont unies avec la passivité naturelle de l'autre et ne reçoivent point volontairement les passions l'une de l'autre» (LH 142). Si donc le Christ est en «composition naturelle», Dieu «souffre passivement les souffrances du corps sans que le corps remplisse rien par sa nature à lui dans l'économie pour nous» (LH 185). C'est alors «comme d'un instrument sans âme, sans raison et sans volonté» que Dieu le Verbe «se sert du corps et de l'âme, comme pour sa nature à lui, agissant et souffrant les souffrances du corps devenu son consubstantiel» (LH 212).

Il se confirme ici qu'en parlant d'«union volontaire», Nestorius n'entend pas une union purement morale, mais vise exclusivement à sauvegarder l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine dans son union ontologique avec une humanité complète (LH 158). Comme dans toute la tradition antiochienne, il y va pour lui du respect de la transcendance infinie de Dieu par rapport à la chair créée, dont la différence subsiste dans l'union elle-même. Parler d'une «composition naturelle» revient, selon cette tradition, à originer la chair dans la divinité, au lieu de confesser «qu'elle est créée et que c'est de notre nature à nous qu'est le second Adam» (LH 208).

En réalité, Nestorius n'ignore pas que, contrairement à Apollinaire, Cyrille reconnaît l'humanité du Verbe incarné comme complète, c'est-à-dire comme un corps animé d'une âme rationnelle, et il a bien remarqué que son adversaire maintient, dans l'union, «la différence des natures» (V 4, 3). C'est précisément pourquoi il lui reproche de se montrer illogique en parlant d'«union naturelle»: «Tu as donc dit que les différences subsistent et ne sont pas supprimées à cause de l'union des natures de la divinité et de l'humanité. Dis alors une personne en deux natures et les deux natures en une personne, comme Grégoire, comme Ambroise, comme Athanase, comme tous les Pères, comme toi aussi tu l'as dit!» (LH 209;

148, 150, etc.). «Une personne en deux natures»: voici encore une formule d'apparence bien chalcédonienne!

Mais comment Nestorius comprend-il l'hypostase en christologie? Pas plus que Cyrille, il ne situe cette notion à un niveau ontologique autre que celui de la nature. Mais tandis que pour Cyrille ce niveau commun est celui de la personne, pour Nestorius c'est celui de l'essence. Aussi l'«union selon l'hypostase» professée par Cyrille (V 6, 12, 2) fait-elle, chez Nestorius, l'objet de la même critique que l' «union naturelle» (V 6, 12, 3). Contrairement à la formule de Chalcédoine, qui, distinguant en principe la nature de l'hypostase, affirme «une hypostase en deux natures», Nestorius compte donc dans le Christ deux hypostases aussi bien que deux natures.

Évitons de condamner ce dualisme hypostatique, à première vue irrecevable pour tout cyrillien, de tradition chalcédonienne ou non chalcédonienne. La notion christologique d'hypostase n'a pas été précisée avant le VIe siècle, et même les théologiens de cette période n'en donnent pas tous la même définition. On ne pourra donc reprocher à Nestorius sa formule des deux hypostases que si elle s'avère comprise chez lui dans une acception contraire à la foi en l'unité personnelle du Fils de Dieu fait homme.

Or le premier sens que Nestorius attribue à l'hypostase répond à un usage ancien de ce terme, désignant la réalité objectivement existante, par opposition à la pure conception de l'esprit. «Ce n'est pas rien qu'en pensée simplement que (les Antiochiens) reçoivent la différence. (...) Ce ne sont pas des natures sans hypostase et ce n'est pas en pensée, sans les hypostases des natures, qu'ils les constituent dans la pensée par les appellations» (LH 283-284). Nestorius refuse donc la distinction cyrillienne des natures du Verbe «par la seule contemplation» (V 172, 5; LH 267-270). Selon lui, maintenir deux hypostases dans le Christ revient à affirmer deux natures objectivement existantes, demeurant inconfuses dans l'union elle-même, et non pas deux natures «sans hypostases et non hypostasiées, ayant leur origine à partir de la pensée» (LH 284).

À cette dénotation de la réalité objective, Nestorius ajoute parfois celle de l'individualité concrète. «Je distingue les propriétés de l'union qu'ont chacune des natures, de manière que chacune de celles-ci subsiste dans son hypostase. Je ne dis pas (...) que les propriétés de la chair sont assumées par Dieu sans l'hypostase, pour qu'il apparaisse seulement dans l'image de la chair», mais les deux natures existent chacune «avec les propriétés et avec les hypostases et avec l'essence» (LH 184-185). L'hypostase semble comprise ici, conformément à l'ontologie des Pères cappadociens, comme l'essence commune ou générale concrétisée et individualisée par l'ensemble des qualités ou propriétés naturelles dont elle est le substrat.

Entendu au sens nestorien de la nature objective et individuelle, le concept d'hypostase est applicable à l'humanité du Christ dans une acception parfaitement orthodoxe. Nestorius ne confère pas à l'hypostase le sens de l'être subsistant en soi et par soi, du principe d'autonomie dernière, du sujet de la conscience intellectuelle et de l'activité libre, que nous appelons aujourd'hui la personne. Mais cette constatation ne signifie pas que ce soit ce principe ontologique constitutif de l'unité du Christ qu'il désignait par le terme de personne. La chose est si peu sûre que les traducteurs de son apologie conservée en syriaque renoncent le plus souvent à y traduire le mot «πρόσωπον/*parṣōpā* ».

Nestorius parle volontiers de la «personne de l'union» (LH 127-129, etc.) ou de la «personne commune» (LH 152, etc.) du Christ. Ces deux expressions synonymes correspondent sans doute chez lui aux «noms communs», évoqués plus haut à propos du symbole de Nicée et de la profession antiochienne de 433. «La personne commune des deux natures, c'est le Christ» (LH 281-282). Puisque Nestorius considère le Christ comme le Fils de Dieu inhumané, la «personne commune» a donc pour lui une signification théandrique. S'il refuse de l'attribuer au Verbe, comme le fait Cyrille, c'est uniquement parce qu'avec la tradition antiochienne il considère le nom de «Verbe»

comme l'une des appellations propres de la nature divine (LH 127).

Mais Nestorius semble aussi éviter d'identifier la «personne de l'union» avec ce que nous appelons aujourd'hui l'hypostase ou la personne du Fils, et ceci est plus inquiétant. On s'étonne, en effet, de le voir laisser subsister, dans l'union elle-même, ce qu'il appelle la «personne naturelle», ou la «personne propre» à chacune des deux natures. En vertu du principe selon lequel «ni la nature n'est sans la personne, ni la personne n'est sans la nature, écrit-il (LH 219), il faut dire du Christ que «deux sont les personnes de celui qui a revêtu et de celui qui est revêtu». (...) Ce n'est pas sans la personne et ce n'est pas sans l'hypostase que chacune des natures est connue dans les différences des natures» (LH 193).

En quoi donc peut bien encore consister la «personne de l'union»? Nestorius semble la ramener à un «échange» des deux «personnes naturelles» par leur «utilisation» réciproque. «La divinité se sert de la personne de l'humanité et l'humanité de celle de la divinité; et ainsi nous disons une personne des deux» (LH 212-213; cf. 194, 266). «Par le recevoir et par le donner, et par l'usage de l'union mutuelle, les personnes reçoivent et donnent mutuellement» (LH 223). On ne connaît pas d'autre exemple patristique de cette curieuse conception de la notion christologique de personne, conçue à la manière d'une «communication des idiomes». La permanence de deux «personnes propres» ou «naturelles» jusque dans l'union elle-même semble devoir enlever à la «personne commune» ou «de l'union», non pas toute consistance ontologique, mais tout au moins sa signification de principe ontologique ultime, de l'hypostase ou de la subsistence, c'est-à-dire de la personne au sens actuel du terme.

Il faut donc reconnaître que la systématisation christologique de Nestorius n'est pas à la hauteur de sa foi dans le Christ. Ce croyant foncièrement orthodoxe n'était pas un bon théologien. Il n'a pas réussi à exprimer l'unité du Fils de Dieu inhumané dans une catégorie ontologique satisfaisante, portant ainsi à son extrême le défaut majeur de la christolo-

gie antiochienne. L'irremplaçable fonction de celle-ci, qui est foncièrement apologétique et rationnelle, consiste à rappeler que le paradoxe chrétien du Dieu qui naît, souffre et meurt, ne peut ni compromettre l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine, ni mutiler l'humanité assumée dans l'exercice de son activité et de sa volonté propres.

CONCLUSION : UNE PERSPECTIVE POUR LE DIALOGUE

Après quinze siècles d'incompréhension mutuelle, le dialogue des Églises orthodoxes orientales avec les Églises orthodoxes et l'Église catholique romaine leur a enfin permis de se reconnaître à toutes la confession de la même foi christologique, au-delà de la divergence des formules propres à chacune de leurs deux traditions; et cette reconnaissance les engage à vouer désormais à l'oubli les anathèmes personnels du passé. De la même manière, la dissipation d'un autre préjugé, vieux lui aussi de plus de quinze siècles, devrait faire reconnaître à tous que, Nestorius n'ayant jamais professé l'hérésie dite nestorienne, l'Église assyrienne de l'Orient, qui a toujours condamné après lui ce nestorianisme-là, professe, à travers les formules de sa propre tradition, la foi commune dans l'unité inconfuse du Christ.

Quels qu'aient été les défauts et les torts de Nestorius (une certaine arrogance théologique et un zèle intempestif contre la piété populaire), on ne peut méconnaître qu'il fut condamné par un tribunal réuni irrégulièrement et dont le juge était en même temps accusateur. Les écrits et les propos du prévenu y furent déclarés contraires à la foi orthodoxe sans avoir fait l'objet d'une discussion sereine, ni avec l'intéressé ni avec les autres représentants de la tradition christologique antiochienne, qui se reconnaissaient dans cette christologie alors même qu'ils n'en approuvaient pas nécessairement l'expression polémique. L'épiscopat oriental fut forcé d'anathématiser la doctrine de Nestorius sous la contrainte du pouvoir impérial. La majorité de ceux qui cédèrent le firent avec une restriction mentale qui sauvegar-

dait leur conviction intime de l'orthodoxie de cette doctrine. Et la minorité de ceux qui refusèrent obstinément l'anathème antinestorien purent rentrer en communion avec l'archevêque d'Antioche sans devoir s'y soumettre, par respect de leur conscience devant Dieu.

L'Église assyrienne de l'Orient, qui n'avait pas été représentée directement au concile d'Éphèse, se rattache historiquement à cette minorité récusante. Les autres Églises sont heureusement libérées aujourd'hui de la pression du pouvoir impérial de jadis. Elles devraient donc accorder à cette Église la même «économie» que Jean d'Antioche avait promise aux objecteurs de conscience de son patriarcat, en n'exigeant d'elle aucun anathème de Nestorius comme un préalable au dialogue. Cyrille lui-même aurait pu faire preuve de magnanimité en ne le réclamant plus lors de sa réconciliation avec les orientaux.

Mais l'esprit du dialogue invite surtout les Églises à purifier leur mémoire en vérifiant la justification doctrinale des anciens anathèmes personnels par une relecture impartiale de l'histoire. En l'occurrence, le devoir commun consiste donc à tester le bien-fondé de la condamnation portée par le tribunal d'Éphèse. Or, quelles que soient les légitimes réserves qu'appellent des expressions christologiques apparemment «divisives», il s'avère incontestablement que Nestorius professait en toute sincérité la foi du symbole de Nicée dans l'unique Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, incarné et inhumané pour nous de la Vierge Marie, et qu'il ne refusait pas d'appeler celle-ci Mère de Dieu dès lors qu'il savait écartée de ce titre marial toute velléité de déformation monophysite.

Si Nestorius distingue deux hypostases dans l'union inconfuse de l'unique Christ, c'est parce qu'il comprenait chez Cyrille l'«union selon l'hypostase» comme une «union naturelle» forçant à confondre la divinité et l'humanité du Verbe incarné en une composition de parties incomplètes. Les deux hypostases nestoriennes ne sont aucunement incompatibles avec l'unité de la personne du Christ puisque, contrairement à Cyrille et au concile de Chalcé-

doine, mais conformément à la christologie antiochienne de son temps, Nestorius situait l'hypostase au niveau de la nature, dont elle dit pour lui le caractère réel et individuel. Déceler en ceci le germe d'une erreur objective reviendrait à juger cette christologie en fonction d'un développement terminologique ultérieur. La véritable hérésie, justement condamnée à Éphèse, c'est l'adoptianisme injustement imputé à Nestorius.

Dans ses premières professions synodales, l'Église assyrienne de l'Orient, qui n'a jamais professé ce nestorianisme-là, se contentait de confesser, dans une intention antithéopaschite, les deux natures inconfuses du Christ et la permanence de leurs propriétés. Au VIe-VIIe siècle, certains de ses théologiens étaient encore disposés à recevoir la formule de l'«une hypostase», conformément au sens cyrillien et chalcédonien de l'hypostase. Mais en 553 le concile de Constantinople avait expliqué, dans son quatrième anathème, l'«union selon l'hypostase» comme «union selon la composition»; les objections antiochiennes contre cette dernière expression reprirent donc vigueur dans l'Église de l'Orient, si bien que la formule des deux hypostases s'y trouva canonisée dès la profession synodale de 612. Cependant, si les plus grands théologiens syro-orientaux, tels que Babaï, Išōʿyahb III ou Timothée Ier, adoptent dans leurs écrits la théorie de Nestorius selon laquelle deux «personnes naturelles» s'échangent en une «personne commune», cette théorie n'est jamais passée dans la formule christologique officielle, qui reste donc: «deux natures, deux hypostases, une personne».

Dès le moment où le dialogue théologique récemment inauguré aura permis de dissiper les malentendus terminologiques, l'Église assyrienne de l'Orient pourra accepter sans peine de reconnaître l'orthodoxie de la formule cyrillienne et chalcédonienne de l'unique hypostase du Verbe incarné, en situant l'hypostase au niveau ontologique de la personne. Mais les autres Églises ne peuvent exiger d'elle qu'elle reçoive cette formule dans sa propre christologie, dès lors que sa formule des deux hypostases, comprise en fonction

d'une autre définition notionnelle de l'hypostase, revêt une signification entièrement orthodoxe.

Les termes christologiques «nature», «hypostase» et «personne» font partie des traditions particulières par lesquelles les trois familles d'Églises, chalcédoniennes, orthodoxes orientales et assyrienne, ont cherché à traduire en langage ontologique quelque chose du mystère insondable de l'union sans séparation et sans confusion. Une profession de foi commune respectueuse de ces traditions devrait donc se contenter de s'inspirer de la terminologie «kérygmatique» de la tradition apostolique, qui s'est condensée dans le symbole de Nicée. Un bon exemple de ce genre de profession se trouve dans l'accord christologique signé en 1987 par les autorités des Églises orthodoxes du Proche Orient. L'Église assyrienne n'aurait sans doute aucune objection à s'y associer sans réserve.

Sigles utilisés — LH = Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Paris 1910 (références à la page, vérifiées sur l'édition syriaque de P. Bedjan). Les autres sigles renvoient aux *Acta conciliorum œcumenicorum*, tomus I, *Concilium universale Ephesenum*, éd. E. Schwartz, Berlin et Leipzig, 1925-1933 (références à la collection et au numéro de la pièce, avec son éventuelle subdivision): A = *Collectio Atheniensis* (Vol. 1, pars 7); C = *Collectio Casinensis* (Vol. 4), V = *Collectio Vaticana* (Vol. 1, partes 1-6); Vr = *Collectio Veronensis* (Vol. 2).

André DE HALLEUX.

SUMMARY. — *Second part of a paper on Nestorius. Here the Author analyses the doctrine of Nestorius and the technical formulation of his christology. It seems that one cannot suspect the basically orthodox intention of Nestorius' christological faith: the union without confusion of the Godhead and the manhood in the one Lord Jesus Christ. But his christology is unsatisfactory because, unlike the Chalcedonian formula which states «one hypostasis in two natures», Nestorius counts in Christ two hypostases as well as two natures. Nestorius can only be blamed for this dualism of the hypostases, however, if it is contrary to the personal unity of the incarnate Son of God Now, he seems to understand «hypostasis»*

in accordance with the ontology of the Cappadocian Fathers. But within the union itself, Nestorius lets subsist what he calls the «natural person» or the «proper person» in each of the natures, which seems to remove from the «person of union» its significance of ontological principle. The christological systemization of Nestorius is not satisfactory, but he himself never professed «the Nestorian heresy» and held the Nicene faith of the unique Lord Jesus Christ. The dialogue with the Assyrian Church of the East should allow her to acknowledge the orthodoxy of the Cyrilian formula. The terms «nature», «hypostasis» and «person» are part of the particular traditions by which the three Church families — Chalcedonian, Eastern Orthodox and Assyrian — have tried to translate, in an ontological language, something of the unfathomable mystery of the union without separation and without confusion.

Dorothée de Gaza et Benoît de Nursie*

Lors de la constitution du Conseil œcuménique des Églises et de la première Assemblée générale à Amsterdam en 1948, son premier secrétaire général, le Pasteur W. Visser 't Hooft a énoncé un principe fondamental du mouvement œcuménique par cette phrase: «Plus nous nous rapprochons du Christ —, communautés et personnes chrétiennes — plus nous nous rapprochons entre nous». Ce principe de la méthode œcuménique n'a pas manqué durant ce dernier demi-siècle de rappeler la relation étroite qui existe entre unité chrétienne et renouveau spirituel et le rôle important que jouent les communautés religieuses dans le mouvement œcuménique.

Or, au VIe siècle un contemporain de saint Benoît, saint Dorothée de Gaza a exprimé le même principe sous la forme de l'image d'un cercle qui représente «le monde, le centre étant Dieu et les rayons, les différentes voies ou manières de vivre des hommes. Quand les saints, désirant s'approcher de Dieu, avancent vers le milieu du cercle, dans la mesure où ils pénètrent à l'intérieur, ils se rapprochent les uns des autres en même temps que de Dieu. Plus ils se rapprochent de Dieu, plus ils se rapprochent les uns des autres; et plus ils se rapprochent les uns des autres, plus ils s'approchent de Dieu»[1]. «Plus on est uni au prochain, plus on est uni à

* Exposé présenté au VIIe Congrès international sur la *Regula Benedicti* tenu à Hofgeismar (Evangel. Akademie) du 10 au 14 octobre 1990 et publié en allemand dans *Regulae Benedicti Studia*. Annuarium Internationale 17, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien, pp. 39-52. La présente édition française a été complétée et mise à jour.

1. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*. Introduction, texte grec, traduction et notes par D. L. Regnault et D. J. de Préville (Sources chrétiennes 92), Paris, 1963, *Instr.* VI, 78. Ces œuvres comprennent dix-sept Instructions, seize Lettres, la Vie de saint Dosithée, ainsi que dix-huit Sentences. Nous donnons les références selon cette édition, le second chiffre étant le numéro du paragraphe.

Dieu»[2]. Ces paroles ont été dites dans un contexte spirituel, celui de l'amour fraternel. Mais ne confirment-elles pas l'expérience que nous faisons aujourd'hui de l'incidence du renouveau spirituel sur les retrouvailles des chrétiens désunis?

Dans le contexte d'un Congrès international sur la dimension œcuménique de la *Regula Benedicti* un regard sur la tradition orientale est indispensable. Aussi nous a-t-il semblé d'un intérêt réel de mieux connaître ce contemporain de saint Benoît qu'est Dorothée de Gaza, car il a exercé une influence sur le monachisme sinaïte, tout particulièrement sur Jean Climaque, et surtout sur le renouveau cénobitique de Théodore Studite, et au XI[e] siècle sur celui de Paul de l'Évergète, ou encore au XV[e] siècle sur Nil Sorsky en Russie, sans compter l'impact de Dorothée sur les moines d'Occident et sur la Compagnie de Jésus[3].

* *
*

I. Le monde de saint Dorothée de Gaza

Dorothée de Gaza a vécu à l'époque de Justinien, alors qu'après les remous autour du Concile de Chalcédoine et du monophysisme, une vie monastique pouvait se déployer dans la paix et l'hésychia, tandis qu'en Occident Rome tombait entre les mains de Totila et que Benoît de Nursie tentait de lui tenir tête. Dorothée, au seuil de l'invasion arabe, dernier représentant d'une lignée monastique prestigieuse; Benoît, père de moines de l'Occident. Et pourtant entre les deux existent «une affinité spirituelle»[4], et «un climat de parenté»[5] incontestable.

2. *Instr.* VI, 77.
3. Dorothée, SC 92, pp. 90-97.
4. Cf. Emmanuel Lanne, O.S.B., *Le forme della preghiera personale in San Benedetto e nella tradizione*, in: *Atti del 7 Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1982, pp. 449-476.
5. Cf. Michel Van Parys, *Der heilige Benedikt und die Wüstenväter*, in: *Erbe und Auftrag* 62 (1986), pp. 3332-345 (en français: *Saint Benoît et les Pères du désert*, in: *La Vie Spirituelle* 670 (1986), pp. 315-333), et

C'est cette affinité, ce climat commun que nous voudrions un peu mieux connaître. On se souviendra que Gaza est restée longtemps, avec Athènes et Alexandrie, une forteresse de la culture païenne. Justinien n'a-t-il pas fermé l'école de rhétorique et de philosophie d'Athènes l'année même de la fondation du Mont Cassin par saint Benoît? Gaza portait le titre de *philomousos*, «amie des muses»[6]. Encore sous Justinien Gaza est célèbre par son école de sophistes devenue chrétienne, d'où sortirent un évêque Aenéas, un rhéteur Chorikios et surtout Procope (475-528), philosophe, théologien, exégète, orateur célèbre, que les villes d'Antioche, Beyrouth, Tyr et Césarée ont tenté d'attirer vers elles. Mais un Sozomène également, au Ve siècle, le continuateur de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, est originaire de Gaza. L'ère justinienne connaît à Gaza comme ailleurs la construction d'églises grandioses, telles les basiliques de St-Serge et celle de St-Étienne, consacrées aux environs de 530.

À côté de cette tradition culturelle, philosophique et théologique, la région de Gaza a connu une floraison monastique que nous pouvons suivre relativement bien depuis ses origines jusqu'à l'invasion arabe. La *Vita Hilarionis* (291-371)[7], écrite par saint Jérôme autour de 390, ne présente-t-elle pas saint Hilarion comme le père du monachisme palestinien et comme un nouveau saint Antoine? La région autour de Gaza, du Wadi Ghazzah, de Maïouma, le long de la mer Méditerrannée, devint au IVe et Ve siècles un carrefour où se retrouvèrent des chercheurs de Dieu, venus du Nord et du Sud, souvent par le biais de Jérusalem: d'Égypte et du Sinaï un Silvain[8] et ses disciples, parmi eux Zénon, le père spiri-

du même *L'accès à l'Orient monastique chez saint Benoît*, in: *Irénikon* 47 (1974), pp. 48-58.

6. F.-M. Abel, O.P., *Gaza au VIième siècle d'après le rhéteur Chorikios*, in: *Revue Biblique* 40 (1931), pp. 5-31. Voir aussi G. V. Gillard, *Gaza*, in: *TRE* 12 (1984), pp. 29-31, et D. et L. Stiernon, *Gaza*, in: *DHGE* 20 (1984), col. 157-165.

7. PL 23, 29-54. Traduction allemande *BKV* (1874).

8. M. Van Parys, *Abba Silvain et ses disciples.* Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et dans la première moitié du Ve siècles, in: *Irénikon* 61 (1988), pp. 315-331; 451-480.

tuel de Pierre l'Ibère, d'Égypte encore Isaïe de Scété (491), dont l'*Ascéticon*[9] est bien connu; plus tard, au monastère de l'abbé Séridos, les deux reclus Barsanuphe et Jean[10]. D'Antioche et de Beyrouth vinrent de jeunes intellectuels pour se faire moines dont le plus célèbre fut Sévère, futur patriarche d'Antioche (512-518), le plus grand des théologiens monophysites; de Constantinople les deux princes géorgiens Nabanougios et Mithridate, convertis à Jérusalem et devenus moines sous les noms de Pierre (l'Ibère) et Jean. Ce monachisme de Gaza fut entraîné dans la tourmente chalcédonienne, méfiant qu'il était à l'égard du concile jusqu'à ce qu'en 509 de par l'action du moine Néphalios[11] s'opère la réaction prochalcédonienne, de sorte que les derniers moines de Gaza qui nous soient connus, Barsanuphe, Jean et Dorothée, se situent dans la ligne du concile de 451.

De ce milieu monastique nous est parvenu un ensemble d'écrits théologiques et spirituels dont l'importance n'est plus à démontrer. On a même suggéré que l'auteur du *Corpus dionysiacum* serait de Gaza, de l'entourage du sophiste Aenéas, et les noms de Pierre l'Ibère et de Sévère ont été avancés[12]. Mais il y a plus: l'excellent connaisseur du monachisme égyptien qu'est Dom Lucien Regnault[13]

9. Abbé Isaïe, *Recueil ascétique*. Introd. de D. L. Regnault, traduction de D. H. de Broc, (Spiritualité orientale, 7 bis), Bellefontaine 3/1985

10. Barsanuphe et Jean, *Correspondance*. Traduction de D. L. Regnault, Ph. Lemaire et B. Outtier, Solesmes 1972 (1993²).

11. L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le Controversie cristologiche*. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553), Brescia 1980, pp. 148-151; 234-240.

12. J. Stiglmayr, in *Scholastik* (1928), pp. 1-27; 161-189; (1932), pp. 52-67. E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les Écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952. J.M. Hornus (*Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in: *RHPR* 35 (1955), pp. 22-77) voit en Jean, évêque de Scythopolis (536-550), un néo-chalcédonien, l'auteur du *Corpus dionysiacum*. Cf., cependant, l'article de Gerard O'Daly, *Dionysius Areopagita*, in: *TRE* 8 (1981), pp. 772-780 (bibliogr.).

13. *Les Apophtegmes des Pères en Palestine au Ve-VIe siècles*, in: *Irénikon* 54 (1981) pp. 320-330: «On peut même se demander si ce n'est pas en Palestine qu'ont été constituées les grandes collections d'apophtegmes et de là qu'elles se propagèrent dans tous les pays et en toutes les

plaide pour l'origine palestinienne et plus précisément du milieu de Gaza, des grandes collections des Apophtegmes des Pères. C'est dans ce milieu que les références aux Apophtegmes au VIe siècle sont les plus nombreuses. Ainsi les œuvres de Dorothée contiennent-elles quarante citations de la collection alphabétique et quinze de la série anonyme[14]. Or la *Regula Benedicti* (RB 18,25 et 43,6) est le premier texte citant les Apophtegmes dans la version latine, probablement inachevée et encore en élaboration, faite par le diacre romain Pélage et le sous-diacre Jean, tous deux futurs papes, peu avant saint Grégoire le Grand[15]. Cette traduction latine semble avoir été faite entre 526 et 556. Pélage accompagna le pape Agapet à Constantinople en 536 au concile contre Sévère d'Antioche et l'origénisme. À cette délégation romaine participait l'évêque Sabinus de Canossa, ami de saint Benoît qui, revenu de Constantinople, s'arrêta au Mont Cassin. A. Mundo pense que «l'on peut supposer que Sabinus à son retour de la cour impériale après 536, sachant l'intérêt de son ami Benoît pour la littérature monastique, aura obtenu de Pélage le prêt des cahiers inachevés de sa version des Apophtegmes»[16].

Dom Michel Van Parys penche pour «des contacts entre saint Benoît et Pélage»[17]. Cela nous paraît très vraisemblable. Pélage devint apocrisiaire à Constantinople; il vint à Antioche, à Jérusalem et à Gaza dans le but de rallier évêques, clergé et moines à la cause anti-origéniste et pro-chalcédonienne appuyée par le concile de 536. En 539 ou 540 se tint à Gaza un synode qui devait déposer le patriarche Paul d'Alexandrie. Pélage y assista et on peut supposer qu'il prit contact avec les milieux monastiques de la région. A-t-il

langues de la chrétienté» (p. 320). Cf. D. J. Chitty, *The Desert a City* (1966); traduction française : *Et le Désert devint une cité*, Bellefontaine 1980, p. 154.

14. *Ibid.*, p. 324-325.

15. Pélage Ier, de 556 à 561; Jean III de 561 à 574.

16. *L'authenticité de la* Regula S. Benedicti, in: *Studia Anselmiana* 42 (1957), pp. 129-136; ici 136.

17. *L'accès...*, p. 54.

rencontré Barsanuphe et Jean au monastère de Séridos où se trouvait également Dorothée? A-t-il ramené la collection des Apophtegmes en Italie[18]? Cela est, certes, possible et il aurait ainsi pu livrer à saint Benoît les prémices de sa traduction. On sait combien ce milieu spirituel d'Italie centrale et méridionale était friand de sources monastiques écrites[19].

* *
*

II. La formation spirituelle

On a pu dire que «la *Regula Benedicti* veut développer une spiritualité du cœur»[20]. Or un des textes scripturaires les plus cités par Dorothée est Mt 11,29: «Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes»[21]. «Pacifier son cœur»[22] est le but du cheminement monastique. La «Lettre d'envoi» au frère qui avait demandé les «discours retrouvés» de Dorothée décrit celui-ci comme «imitateur du Doux et Humble de cœur (...) lequel lui a montré qu'il est doux, vraiment, le joug salutaire du Christ»[23]. Nous avons la chance, grâce aux quatre-vingt-six billets, questions et réponses[24], du Grand Vieillard — c'est ainsi qu'est appelé Barsanuphe — et de Jean le Prophète, adressés à Dorothée, de connaître ses pères spirituels et donc son cheminement comme novice et jeune moine. Ils lui ont enseigné à retrancher sa volonté propre[25]; ils l'ont initié aux voies de l'obéissance et de l'humilité. Jean l'éduque à l'authenticité et à la finesse du cœur[26]. Ces échanges entre maître et disciple, entre père et fils spirituel

18. E. Lanne, *l.c.*, pp. 453-455.
19. M. Van Parys, *L'accès...*, pp. 54-58.
20. G. Holzherr, *Die Benediktusregel*, Einsiedeln 2/1982, p. 36.
21. *Instr.* I, 7.8; *Lettre* 2, 186.
22. *Lettre* 2, 186.
23. *Lettre d'envoi*, 1.
24. *Correspondance*, *l.c.*, lettres 252 à 338.
25. Lettre 288.
26. Lettres 288 et 323.

laissent entrevoir ce qu'est la pratique de l'ouverture du cœur que saint Benoît recommande dans son échelle de l'humilité (RB 7, V^{e} degré).

On ne peut qu'admirer la patience de ces deux saints Vieillards devant un jeune Dorothée qui ne cesse de les «harceler»[27] avec ses questions. L'atelier où Dorothée s'exerce aux vertus monastiques est l'infirmerie que très tôt il doit diriger. Tenté de fuir dans la retraite, Jean le reprend: «Le prétexte de la retraite porte à l'orgueil tant que l'homme ne s'est pas conquis lui-même, c'est-à-dire tant qu'il n'est pas devenu irréprochable. Car alors c'est la retraite, parce qu'il a porté la croix. Si donc tu compatis à la souffrance d'autrui, tu trouveras du secours»[28]. Ainsi est-ce le service des frères qui est le lieu privilégié de sa formation monastique, le test aussi de sa vie de prière. Barsanuphe le forme au souvenir continuel de Dieu et spécialement à la prière de Jésus: «Jésus, viens à mon aide»[29], si chère à la tradition de Gaza[30], comme le montre aussi la «Vie de Dosithée», ce jeune moine malade confié à Dorothée. «Nous les faibles, nous ne pouvons que nous réfugier dans le nom de Jésus»[31], dit Jean au service duquel Dorothée est affecté, et il lui montre que son travail à l'infirmerie et ailleurs est compatible avec la prière continue: «Frère, tu es toute la journée dans le souvenir de Dieu et tu ne le sais pas? En effet, avoir un commandement et s'appliquer à le garder, c'est à la fois soumission et souvenir de Dieu»[32]. N'y a-t-il pas là une excellente définition de l'adage des moines de saint Benoît: *Ora et labora* ? La prise en charge du novice par le père spirituel est si complète que Barsanuphe et Dorothée concluent un pacte selon lequel le Grand Vieillard assure Dorothée de son «intercession» (πρεσβεία) continuelle

27. Lettre 330.
28. Lettre 314.
29. Lettres 266-271.
30. F. Neyt, *La prière de Jésus*, in: *Collectanea Cisterciensia* 34 (1972), pp. 202-217; ici 211 ss.
31. Lettre 304.
32. Lettre 328.

auprès de Dieu[33]. Cette formation à la vie monastique n'allait pas tarder à donner ses fruits.

* *
*

III. QUELQUES ÉLÉMENTS DE COMPARAISON

En effet, après la mort de Jean et de l'abbé Séridos, probablement emportés par la peste venue d'Égypte en 541 et qui fera des ravages à travers tout l'Empire, et, d'autre part, après la réclusion totale de Barsanuphe, Dorothée fonde son propre monastère que Jean Moschus situe entre Gaza et Maïouma[34]. Il est devenu apte à conduire des frères, à être un «abbas».

Les quelques conférences spirituelles et lettres, écrits occasionnels, certes, émaillés d'anecdotes et d'expériences personnelles, nous permettent d'acquérir une vue d'ensemble de sa doctrine spirituelle. Nous voudrions en relever les traits essentiels, en ayant présent à notre regard l'enseignement de saint Benoît, tel que nous le livre la *Regula Benedicti*.

Il est frappant de constater que «Dorothée se place simplement dans les grandes perspectives du Mystère du salut, telles que les avaient dessinées saint Irénée, Origène, saint Athanase et les Pères cappadociens... C'est en analysant l'œuvre libératrice du Christ que Dorothée montre les bases de l'ascèse chrétienne et monastique»[35]. C'est dire qu'on trouve chez Dorothée, comme chez saint Benoît, un effort de synthèse des traditions monastiques, celles d'Égypte et des Apophtegmes, celles du cénobitisme de saint Basile, dont il certifie avoir lu l'*Ascéticon*[36]. Dorothée

33. Lettres 305 et 306.
34. *Pré spirituel*, 166 (PG 87, 3033).
35. D. Lucien Regnault, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée*, in: *Théologie de la vie monastique* (Théologie 49), Paris 1961, pp. 315-322, ici 316-317.
36. Lettres à Jean le Prophète 318 et 319.

place d'emblée le renoncement monastique dans la grande perspective de l'économie du salut, remontant jusqu'à la chute causée par la désobéissance d'Adam. L'état de l'homme au paradis est son «état naturel (κατὰ φύσιν), immortel, libre et paré de toutes les vertus»[37].

L'état de l'homme dans le péché est «contre nature» (παρὰ φύσιν). Dorothée se situe dans la ligne de l'anthropologie des Pères, déjà présente chez saint Antoine dans ses *Lettres* et dans la *Vita*, écrite par saint Athanase[38]. C'est, en définitive, une vision optimiste de l'homme en qui l'image de Dieu n'est pas détruite par le péché, mais seulement la ressemblance. L'image, pour Dorothée, c'est l'immortalité et la liberté; la ressemblance, ce sont les vertus[39]. Par la désobéissance et l'orgueil l'homme a perdu la ressemblance. Mais le «Dieu bon» (ὁ ἀγαθὸς Θεός) a eu pitié de sa créature et lui a donné la Loi, les préceptes, les commandements «qui permettent d'être purifiés non seulement de nos péchés, mais même de nos passions»[40]. C'est donc par l'observance «des saints commandements» que le Christ nous apprend à observer, et qui est le chemin de l'obéissance et de l'humilité, que l'homme retrouve son intégrité, le repos et «la parfaite *apatheia*». Dorothée ose à nouveau utiliser ce mot, et il cite plusieurs fois nommément Évagre dont le nom était depuis longtemps proscrit. Il faut donc suivre le Christ: «Nous sommes soldats du Christ et nous devons supporter toutes les souffrances qu'il a endurées pour nous». On croirait entendre le Prologue de la Règle de saint Benoît[41].

«Si nous voulons être affranchis et libérés, apprenons à retrancher nos volontés (...) car rien n'est aussi profitable à l'homme que de retrancher sa volonté propre (...). On pro-

37. *Instr.*, I, 1.10.11.

38. Lettre 1,1, (*passim*). Cf. Saint Antoine, *Lettres* (Spiritualité orientale 19), Bellefontaine 1976, pp. 39 ss.

39. *Instr.* XII, 134, à partir de la distinction classique entre εἰκών et ὁμοίωσις fondée sur Gen. 1,26.

40. *Instr.* I, 5,6.

41. *Instr.* I, 15. Le contexte est celui du symbolisme de l'habit monastique, fortement inspiré d'Évagre, *Practicos*, Prologue (SC 171, p. 483).

gresse pour ainsi dire au-delà de toute vertu. Comme le voyageur qui, en chemin, trouve un raccourci (...), tel est celui qui marche par cette voie du retranchement de la volonté: car en retranchant sa volonté, on obtient le détachement, et du détachement on parvient, Dieu aidant, à une parfaite *apatheia*»[42]. Dorothée donne dix exemples de retranchement de la volonté propre. En voici quelques uns: «Un frère fait un petit tour, il aperçoit quelque chose. Une pensée lui dit: 'regarde-la', mais il répond: 'non, je ne la regarde pas'. Il retranche sa volonté et ne la regarde pas. Il trouve ensuite un frère en train de parler. Une pensée lui suggère: 'Dis, toi aussi, ton mot'. Il retranche sa volonté et ne parle pas. Une autre pensée surgit alors: 'Va donc demander au cuisinier ce qu'il prépare'. Il n'y va pas, mais retranche sa volonté»[43].

On le voit: il s'agit de «petites choses»: «Quoi qu'il arrive, cela le contente, comme si cela venait de lui». Dorothée se plaît à relever le caractère paradoxal de ce renoncement: «Alors qu'il ne veut plus faire sa volonté, il se trouve la faire toujours» et «Celui qui n'a pas de volonté propre, fait toujours ce qu'il veut!»[44]. Ainsi l'homme qui s'applique au renoncement acquiert la liberté intérieure, l'*amerimnia*, cette insouciance spirituelle, et l'*anapausis*, le repos du cœur. C'est la doctrine commune des Pères monastiques, mais le caractère libérateur, voire pascal, du renoncement, apparaît fortement chez Dorothée. N'a-t-il pas eu à une heure «d'une tristesse immense et intolérable», d'abattement, d'angoisse et de détresse (c'est lui qui le souligne), la vision d'un évêque qui le réconforte avec les paroles du psaume 39 (40), 2-4: «Je n'ai de cesse d'attendre le Seigneur. Il s'est incliné vers moi, il a écouté ma prière, il m'a tiré de la fosse de perdition et de la fange du bourbier; il a établi mes pieds sur le roc et affermi mes pas. Il a mis dans ma bouche un cantique nouveau, une louange à notre

42. *Instr.* I, 20.
43. *Ibid.*
44. *Id.* et *Lettre* 2, 187; 202,12.

Dieu». Et Dorothée de décrire ce qui lui arrive: «Aussitôt mon cœur fut rempli de lumière, de joie, de consolation, de douceur: je n'étais plus le même homme (...). Depuis cette heure, par la miséricorde divine, je ne me rappelle pas avoir jamais été tourmenté par la tristesse ou la crainte»[45].

Fort de cette expérience, il ne souhaite qu'aider ses frères dans la voie qu'il a lui-même parcourue, celle de l'obéissance et de l'humilité. Dorothée connaît la notion de «l'obéissance qui ne raisonne pas», «qui ne discute pas», l'*adiakritos hypakoè*[46] bien connue de la tradition pachômienne et à laquelle correspond l'*oboedientia sine mora* de saint Benoît. Il en relève sans cesse les fruits: le repos, l'insouciance, la paix de l'âme. D'où aussi son insistance sur la direction spirituelle: «Rien n'est plus grave que de se diriger soi-même, rien n'est plus fatal»[47].

Dorothée consacre une instruction à l'humilité. Sans employer ici l'image de l'échelle (elle viendra plus loin), il la conçoit, comme saint Benoît, comme une montée de la crainte à l'amour, selon la parole de saint Jean: «L'amour parfait bannit la crainte» (I Jn 4,18). Il distingue encore «crainte initiale», celle qui fait redouter les châtiments, et «crainte parfaite», celle pour plaire à Dieu: «Car il craint, dit-il, et il garde la volonté de Dieu, non plus à cause des coups, ni pour éviter les châtiments, mais parce qu'ayant goûté la douceur d'être avec Dieu, il redoute de la perdre, il redoute d'en être privé. Cette crainte parfaite, née de cet amour, bannit la crainte initiale»[48]. Cette montée, il la décrit encore ainsi: «S'il continue à fuir le mal par crainte, comme l'esclave, puis à faire le bien dans l'espoir du gain comme le mercenaire, persévérant ainsi dans la vertu avec le secours de Dieu et s'attachant à lui à proportion, il finit par goûter le vrai bien, par en avoir une certaine expérience, et il ne veut plus s'en séparer. Qui pourrait désormais, comme dit

45. *Instr.* V, 67.
46. *Instr.* I,25; V, 66-68.
47. *Instr.* V, 66.
48. *Instr.* IV, 47.

l'Apôtre, le séparer de l'amour du Christ? (Rom 8,35) Il atteint alors la perfection du fils, il aime le bien pour lui-même et il craint parce qu'il aime»[49].

C'est dans ce contexte que Dorothée commente le psaume 33 (34), 12-15 en des termes comparables au Prologue de la Règle de saint Benoît: «Cherche la paix, poursuis-la en courant»[50]. La comparaison, en effet, entre la manière dont nos deux saints appliquent les quelques versets du psaume 33 à la conversion monastique est éclairante. On est en droit de se demander, d'ailleurs, si les versets 12 à 16 du psaume n'avaient pas d'abord servi dans la tradition prémonastique, et servaient peut-être encore de leur temps, à la formation des catéchumènes qui les apprenaient par cœur[51]. Une homélie pseudo-chrysostomienne latine ancienne sur ce même psaume 33 l'attesterait encore[52]. Dans une homélie de la même collection sur les psaumes 22 et 116 le prédicateur recommande aux catéchumènes qui recevront bientôt les sacrements de l'initiation: «Retenez ces versets de psaume dans votre mémoire, rendez-les oralement, accomplissez-les en actes. Il ne suffit pas de rendre des mots à Dieu. Il faut encore vouer à Dieu un cœur pur»[53]. La Règle du Maître et saint Benoît pourraient bien reprendre dans leur enseignement monastique une méthode éprouvée dans la catéchèse baptismale: inculquer à l'aide de quelques versets de psaume, faciles à mémoriser, un résumé de la conduite morale à tenir[54].

Le commentaire du Prologue de la Règle de saint Benoît est des plus succincts. Le Seigneur nous montre le chemin de la vie et comment y marcher. En reprenant les seuls versets du psaume 33 cités par la I^{a} Petri 3,10-12, il les place

49. *Instr.* IV, 49.

50. *Instr.* IV, 50-51.

51. Voir A. Vaccari, *La Bibbia nell'ambiente di s. Benedetto*, in: *Biblica* 29 (1948), pp. 321-344 (pour notre sujet: pp. 329-337).

52. PL Suppl. IV, 752-756 (CPL 921).

53. PL Suppl. IV, 825.

54. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît* IV, SC 184, Paris 1971, pp. 50-54 et p. 73.

dans une perspective directement chrétienne. À la suite de toute une tradition patristique il interprète ce passage du psaume, à l'aide d'une petite glose, comme étant un dialogue entre le Seigneur et le chrétien ou le moine.

Dorothée de Gaza commente les versets 12 à 15 dans la quatrième instruction consacrée à la crainte de Dieu. Comme saint Benoît, à l'école d'une méthode exégétique commune en Orient et en Occident, il introduit ce même petit dialogue, afin de faire de ces quelques versets un enseignement pour la vie des moines. Même si l'exhortation de Dorothée est plus développée que celle de Benoît, la différence la plus frappante entre nos deux saints se trouve ailleurs. L'abbé de Gaza discerne, en effet, dans nos versets une progression. La crainte de Dieu nous détourne du mal. En nous détournant du mal nous trouvons notre nature authentique et nous pratiquons le bien, non sans grands combats. La victoire dans ces combats introduit à la paix, qui n'est autre que la crainte d'amour[55]. Nous ignorons si cette idée de progression cachée dans une courte section psalmique est originale. Elle n'est pas étrangère quelquefois à l'exégèse d'Eusèbe de Césarée.

Dans l'échelle de l'humilité de saint Benoît nous éprouvons quelque difficulté à comprendre et à faire comprendre les sixième et septième degrés: être content de toute extrémité, se tenir pour le plus vil des hommes. On connaît l'adage qui nous vient des Apophtegmes: «Plus les saints approchent de Dieu, plus ils se voient pécheurs»[56]. Dorothée le cite[57] et il s'efforce de l'expliquer par des exemples. Voici le plus parlant: «Un notable de Gaza nous entendant dire que plus on s'approche de Dieu, plus on se voit pécheur, était dans l'étonnement: Comment est-ce possible? disait-il. — Monsieur le notable, lui demandai-je, dites-moi, que pensez-vous être dans votre cité? — Un grand personnage, me

55. *Instr.* IV, 50-51 (pp. 226-231).

56. Apopht. Matoès 2; éd. D. L. Regnault, Solesmes 1981, p. 195, n. 514.

57. *Instr.* II, 33; *Instr.* XIV, 151.

répondit-il, le premier de la cité. — Si vous allez à Césarée, pour qui vous tiendrez-vous là-bas? — Pour inférieur aux grands de cette ville. — Et si vous allez à Antioche? — Je m'y considérerai comme un villageois. — Et à Constantinople, auprès de l'Empereur? — Comme un miséreux. — Et voilà, lui dis-je. Tels sont les saints: plus ils approchent de Dieu, plus ils se voient pécheurs»[58].

Les saints eux-mêmes ont du mal à expliquer leur propre état, tel l'abbé Zozime, un ami de Dorothée, higoumène d'un monastère près de Césarée: «Un jour, l'abbé Zozime parlait de l'humilité, et un sophiste qui se trouvait là, entendant ses propos, voulut en savoir le sens précis: 'Dis-moi, lui demanda-t-il, comment peux-tu te croire pécheur? Ne sais-tu pas que tu es saint, que tu possèdes des vertus? Tu vois bien que tu pratiques les commandements! Comment, dans ces conditions, peux-tu croire que tu es un pécheur?' Le vieillard ne trouva pas la réponse à lui donner, mais il lui dit: 'Je ne sais pas comment te le dire, mais c'est ainsi'. Le sophiste cependant le harcelait pour avoir l'explication. Mais le vieillard, ne trouvant toujours pas comment lui exposer la chose, se mit à dire avec sa sainte simplicité: 'Ne me tourmente pas; je sais bien, moi, qu'il en est ainsi'. Voyant que le vieillard ne savait que répondre, je lui dis: 'N'est-ce pas comme la sophistique ou la médecine? Lorsqu'on apprend bien ces arts et qu'on les pratique, on acquiert peu à peu par cet exercice même une sorte d'habitude de médecine ou de sophiste. Nul ne pourrait dire ni ne saurait expliquer comment lui est venu cet habitus. Peu à peu... et inconsciemment l'âme l'a acquis par l'exercice de son art. On peut penser la même chose de l'humilité: de la pratique des commandements naît une disposition d'humilité qui ne peut être expliquée par des paroles'. À ces mots l'abbé Zozime fut rempli de joie et m'embrassa aussitôt en me disant: 'Tu as trouvé l'explication. C'est bien comme tu le dis'. Quant au sophiste, il fut satisfait et admit, lui aussi, le raisonnement»[59].

58. *Instr.* II, 34.
59. *Instr.* II, 36.

Le climat où peut s'épanouir l'humilté est celui du «souvenir de Dieu» — la *mnèmè tou Theou* — et la prière continue. C'est le climat de la présence de Dieu qui forme chez saint Benoît la base de l'échelle de l'humilité. Cette prière continuelle, Dorothée l'avait enseignée au jeune Dosithée sous la forme de ce que nous appelons la prière de Jésus: «Dire sans cesse: 'Seigneur Jésus Christ, aie pitié de moi', et par intervalles: 'Fils de Dieu, viens à mon aide'»[60]. Il y a une corrélation entre humilité, bonne œuvre et prière: «L'homme humble (...) ne cesse jamais d'invoquer Dieu pour qu'il lui fasse miséricorde (...). L'humilité le fait prier et la prière le rend humble, et plus il fait le bien, plus il s'humilie; et plus il s'humilie, plus il reçoit de secours et progresse par son humilité»[61]. «C'est le souvenir de Dieu, dit-il encore, qui console l'âme, selon la parole du psaume: 'Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai été rempli de joie'(Ps 76 (77),4)»[62].

Dorothée compare la montée spirituelle à la construction d'un édifice: «la maison de l'âme, comme il dit, que l'on bâtit par l'observance des commandements»[63]. Le fondement, c'est la foi, sur laquelle le bâtisseur habile élève un édifice bien proportionné, en construisant les quatre murs en même temps: «A-t-il l'occasion d'obéir? Qu'il pose une pierre d'obéissance! Un frère vient-il à s'irriter contre lui? Qu'il pose une pierre de patience! (...) une pierre de compassion, de retranchement de la volonté, de mansuétude». Les pierres d'angle, ce sont la constance et le courage, le mortier, c'est l'humilité; les chaînages, la discrétion. Le toit, c'est la charité qui est l'achèvement des vertus[64]. Il est capital que le bâtisseur soit avisé et construise «avec science» (ἐν γνώσει; cf. I Cor. 14,6), expression qu'il emploie souvent. Dorothée explique longuement ce qu'il entend par là. Il

60. *Vie de Dosithée*, 10.
61. *Instr.* II, 38.
62. *Instr.* XII, 126.
63. *Instr.* XIV, 149.
64. *Instr.* XIV, 150-151.

s'agit de construire avec intelligence et cohérence, en connaissance de cause, sinon on pose une pierre et on en enlève deux. Il faut arriver au but. De nombreux exemples sont donnés. Ainsi on peut «unir l'humilité à la vaine gloire. C'est mettre une pierre et l'enlever (...). Un tel pratique le silence, mais non avec science, car il croit faire acte de vertu. Celui-là ne fait rien du tout. Qui se tait avec science, se juge indigne de parler»[65]. Dorothée conclut ce passage par ces mots: «Celui qui agit avec science est le bâtisseur expérimenté et habile qui construit solidement sa maison et dont l'Évangile dit: 'L'homme avisé bâtit sa maison sur le roc' (Mt 7,24), et rien ne peut l'ébranler»[66].

C'est dans ce contexte que Dorothée utilise l'image de deux échelles: «Suppose deux échelles, l'une dressée vers le ciel, l'autre descendant aux enfers. Toi, tu es sur la terre, entre ces deux échelles. Ne va pas te dire: 'Comment pourrai-je m'envoler de la terre et me trouver d'un seul coup au sommet de l'échelle? Cela n'est pas possible, et Dieu ne te le demande pas. Mais prends garde au moins de ne pas descendre: ne fais pas de mal au prochain, ne le blesse pas, ne médis pas de lui, ne l'outrage pas, ne le méprise pas. Puis mets-toi à faire un peu de bien en réconfortant ton frère d'une parole, en lui témoignant de la compassion, en lui donnant une chose dont il a besoin. Et ainsi, échelon par échelon, tu parviendras, avec l'aide de Dieu, au sommet de l'échelle»[67].

Dorothée a un sens profond de la charité fraternelle. La plupart des exemples qu'il donne de l'attention, de la *nèpsis*, la garde du cœur, concerne les relations entre frères. On dirait que toute l'ascèse vise la charité fraternelle. C'est qu'il a une conscience profonde de l'unité du grand commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. «Tu vois ton frère, dit-il à la suite des Apophtegmes, tu vois le Seigneur ton Dieu»[68]. «Toute vertu est achevée par la charité envers le pro-

65. *Instr.* XIV, 152-153.
66. *Instr.* XIV, 158.
67. *Instr.* XIV, 154.
68. *Lettre* 1, 187; cf. Apopht. Apollon 3; éd. D. L. Regnault, n. 151.

chain»[69]. Un mot revient sans cesse sur ses lèvres, celui de *sympatheia*: «Si nous avions l'amour avec la compassion!», ou encore la *philanthropia*[70], ou des entrailles de miséricorde (εὐσπλαγχνία) ou encore la magnanimité: autant d'attributs divins que l'homme est appelé à acquérir, car, en définitive, «la miséricorde, non pas le jeûne, ni la pauvreté, est le propre de Dieu (elle le caractérise!), cette vertu imite Dieu»[71]. Dorothée parle à des cénobites et il s'écrie: «Que sont les monastères (κοινόβια)? Ne sont-ils pas comme un corps unique avec ses membres? (...) Ainsi devons-nous compatir les uns aux autres (...). Car nous sommes membres les uns des autres dit l'Apôtre (Rom. 12,5). (...) Ceux qui gouvernent sont la tête; ceux qui surveillent et corrigent sont les yeux; ceux qui servent par la parole sont la bouche; les oreilles ce sont ceux qui obéissent; les mains, ceux qui travaillent, les pieds, ceux qui font les commissions et assurent les services. Es-tu la tête? Gouverne. Es-tu l'œil? Sois attentif et observe. Es-tu la bouche? Parle utilement. Es-tu l'oreille? Obéis. La main? Travaille. Le pied? Remplis ton service. Que chacun, selon qu'il le peut, travaille pour le corps. Soyez toujours empressés à vous aider les uns les autres, soit en instruisant et en semant la parole de Dieu dans le cœur de votre frère, soit en le consolant au temps de l'épreuve, soit en lui prêtant main-forte et en l'aidant dans son travail. En un mot, ayez soin, chacun selon son pouvoir, d'être unis les uns aux autres. Car plus on est uni au prochain, plus on est uni à Dieu»[72].

C'est dans ce contexte qu'apparaît la comparaison du cercle que l'on a citée en commençant: «Si nous aimons Dieu, autant nous approchons de Dieu par la charité envers lui, autant nous sommes unis à la charité du prochain, et autant nous sommes unis au prochain, autant nous le sommes à Dieu»[73]. Dorothée, en vrai disciple de saint Basile, consi-

69. *Lettre* 6, 191.
70. *Instr.* VI, 76.
71. *Instr.* XIV, 156.
72. *Instr.* VI, 77.
73. *Instr.* VI, 78.

dère l'amour fraternel et l'édification de la communauté comme le test de la vie spirituelle: «Celui qui craint le Seigneur et prie Dieu est seulement utile à lui-même. D'autre part, toute vertu est achevée par la charité envers le prochain», dit-il en commentant l'Apophtegme de Poemen: «Il y a trois choses capitales qui sont utiles: craindre le Seigneur, prier et faire du bien au prochain»[74]. C'est une communauté de frères bien unis, où règnent une délicate attention, le respect et le soutien réciproques et la tendresse fraternelle que veut Dorothée. Cela apparaît avec éclat dans les conseils qu'il donne aux préposés du monastère:

«Si tu es préposé, prends soin des frères avec un cœur sévère et des entrailles de miséricorde, leur enseignant par les œuvres et la parole ce qu'il faut pratiquer, mais surtout par les œuvres, car les exemples sont beaucoup plus efficaces. Sois leur modèle même dans les travaux corporels, si tu le peux, ou si tu es faible, par le bon état de l'âme et les fruits de l'Esprit énumérés par l'Apôtre: charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, mansuétude et maîtrise de toutes les passions (cf. Gal. 5,22-23). Pour les fautes qui se produisent, ne t'irrite pas outre mesure, mais montre sans te troubler le mal qui en résulte, et, s'il faut faire des reproches, prends l'air qui convient et attends le moment opportun. Ne sois pas trop regardant pour les petites fautes, tel un justicier rigoureux; ne fais pas continuellement des réprimandes, car c'est insupportable, et l'accoutumance aboutit à l'insensibilité et au mépris. Ne commande pas impérieusement, mais soumets humblement la chose au frère: cette manière de faire est stimulante, elle est plus persuasive et procure la paix au prochain. Si un frère te résiste et que tu es troublé à ce moment-là, garde ta langue pour ne lui rien dire avec colère, et ne laisse pas ton cœur s'exciter contre lui. Souviens-toi plutôt qu'il est un frère, un membre dans le Christ et une image de Dieu menacée par notre ennemi commun. Que ta propre faiblesse te rende compatissant pour ton frère. Rends grâces de trouver une occasion de

74. *Lettre* 6, 191. Cf. Poemen 160; éd. D. L. Regnault, n. 734.

pardonner, afin que, toi aussi, tu obtiennes le pardon de Dieu pour des fautes plus grandes et plus nombreuses. Car il est dit: 'Remettez, et il vous sera remis' (cf. Lc 6,37). Crains-tu de nuire à ton frère par ta patience? Mais l'Apôtre ordonne de vaincre le mal par le bien (Rom. 12,21), et non le mal par le mal. De leur côté, les Pères disent: 'Si, faisant des reproches à l'autre, tu es troublé par la colère, c'est ta grande passion que tu assouvis', et nul homme sensé ne démolit sa maison pour construire celle du voisin (...). Par ta propre paix, tu auras pacifié son cœur. Que rien donc ne t'éloigne de la sainte doctrine du Christ: 'Apprenez, par moi qui vous le dis, que je suis doux et humble de cœur' (Mt 11,29)»[75].

Au terme de cet aperçu de quelques aspects de l'enseignement de Dorothée, nous ne pouvons que constater combien cette doctrine monastique traditionnelle rayonne d'une manière limpide et d'une fraîcheur bienfaisante.

Dorothée a peu d'allusions à l'office divin. Il nous a cependant laissé le commentaire de deux textes liturgiques. L'un est tiré d'une homélie pascale de saint Grégoire de Nazianze, qui, plus tard, devait inspirer le début du canon pascal de l'office byzantin composé par saint Jean Damascène: «C'est le jour de la Résurrection»; l'autre, d'une homélie pour la fête des martyrs du même Grégoire. Ce sont comme deux symboles, car la vie monastique, continuation de celle des martyrs, est pascale par essence. «Elle est la Pâque que réalise l'âme qui sort de l'Égypte spirituelle, c'est-à-dire du péché (...) selon le mot d'Évagre: la Pâque du Seigneur, c'est la sortie du mal»[76].

«Faisons nous-même une offrande, dit Grégoire, selon la parole de l'Apôtre: 'Offrez vos corps en victime sainte, agréable à Dieu' (Rom. 12,1)». Et Grégoire continue: «Rendons à l'image sa qualité d'image. Reconnaissons notre dignité. Honorons l'archétype. Sachons le sens du mystère, et pourquoi le Christ est mort». Et Dorothée de commenter: «Apprenons de quels bienfaits immenses nous avons été gratifiés et à l'image de qui nous avons été formés (...).

75. *Lettre* 2, 184-186.
76. *Instr.* XVI, 166.

Dieu, qui nous avait faits à son image, fut ému de compassion pour sa créature et son image, il se fit homme à cause de nous et accepta la mort pour tous, afin de nous ramener, nous qui étions morts, à la vie. (...) Nous avons été arrachés à l'enfer par amour du Christ, et il est désormais en notre pouvoir de rentrer au paradis»[77]. Telle est l'aventure chrétienne, telle est l'aventure monastique!

CONCLUSION

Dorothée de Gaza et Benoît de Nursie révèlent incontestablement une affinité spirituelle, un climat de parenté. Contemporains, au seuil d'une époque nouvelle, ils ont su réaliser, chacun pour sa part, ce que D. L. Regnault dit de Dorothée, «une synthèse harmonieuse et équilibrée, où une orientation contemplative n'entravait nullement la pratique intégrale du cénobitisme»[78]. En eux deux l'Orient et l'Occident se rencontrent. Comment s'en étonner, car n'existe-t-il pas une remarquable convergence de la spiritualité chrétienne commune aux Églises dont nous nous rendons mieux compte aujourd'hui et qui est un gage d'espérance pour l'unité chrétienne en voie de réalisation?

Nicolas EGENDER

SUMMARY. — *This article compares Dorotheus of Gaza with his contemporary Benedict of Nurcia. It first describes the world in which Dorotheus lived as well as his spiritual background. It then proposes some elements of comparison: salvation mystery and sin; humility, commented by means of Psalm 33:12-15 in both Dorotheus and saint Benedict's Rule. Dorotheus' originality lies in that he sees some progression in the verses. Humility, moreover, goes hand in hand with the memory of God. Finally, there is Dorotheus' very original idea of the circle in which God is the centre: the more we draw nearer to one another, the more we come closer to God, and vice versa. Between Dorotheus and Benedict of Nurcia there is a real spiritual affinity, in which the East meets the West.*

77. *Instr.* XVI, 171-172.
78. *Théologie* (cité à la note 35), p. 322.